

Los estudios sobre los movimientos sociales en la Sierra Norte de Puebla (1969-1989)¹

PIERRE BEAUCAGE

INTRODUCCIÓN

LA REGIÓN CONOCIDA COMO Sierra Norte de Puebla ha sido objeto de numerosos estudios, particularmente en las dos últimas décadas y al mismo tiempo, teatro de varios fenómenos socioculturales que se denominan, con cierta ambigüedad, “movimientos sociales”.² Algunos de ellos se desarrollaron en un ámbito limitado en el tiempo y el espacio (“movimiento espontáneo”, “local” o “comunitario”), mientras que otros tuvieron un impacto regional y hasta nacional (por lo menos al nivel de los medios de comunicación). Los de mayor alcance se plasmaron en organizaciones agrarias revolucionarias como la UCI; ejidales, como en Atzalan, Zacapoaxtla, y cooperativas como la de Tosepan Titataniske. Lo que me propongo aquí es una reflexión sobre los estudios (incluyendo algunos nuestros) cuyo objeto se relaciona con estos movimientos sociales y su contexto social y económico.

Mis interrogantes básicas son las siguientes: ¿qué definiciones proporcionan estos estudios respecto de los componentes y de la dinámica de los movimientos

¹ Los datos y documentos que sirven de base a este trabajo, los fui acumulando durante varias estadías en México, entre 1969 y 1990. Mis investigaciones fueron financiadas en su mayor parte por el Conseil de Recherche en Sciences Humaines du Canada. Tanto en la sierra como en otras partes de México, pude hablar en varias ocasiones con investigadores mexicanos que se interesan por las cuestiones agrarias e indígenas. Les quiero agradecer aquí su cordialidad, y el estímulo constante que han sido para mí estos intercambios.

² No quiero entrar aquí en el debate teórico en torno a lo que constituye un movimiento social. Adoptaré una definición descriptiva, adecuada a mi propósito: es una acción colectiva, duradera, llevada a cabo por actores identificables en un espacio social determinado. Se distingue igualmente de la acción social puntual (asamblea, manifestación, huelga, mitin) como de las organizaciones (sindicatos, partidos, cooperativas) que son ya parte de la estructura social. Entre estos tres niveles, por supuesto, hay relaciones constantes: a menudo, los movimientos nacen de acciones precisas (una asamblea, una huelga) y las organizaciones, de movimientos particularmente duraderos; a su vez, tanto los movimientos como las organizaciones suscitan continuamente acciones sociales.

sociales de la sierra? ¿Cómo identifican a sus actores? ¿Qué significado les dan en el contexto de la estructura social regional y nacional? ¿Qué relación se establece entre el discurso científico y el que producen los movimientos? ¿Los movimientos sociales se apoyan en alguna forma sobre los análisis de los antropólogos para definir sus estrategias y desarrollar su trabajo?

Quiero advertir, en primer lugar, que no estoy adoptando aquí un punto de vista que pretenda censurar, en nombre de una supuesta objetividad científica absoluta, a investigadores que hubieran compartido las metas o el lenguaje de su objeto de estudio. Más bien mi interrogante se arraiga en la reflexión sobre mi propia trayectoria científica y personal en la sierra, a partir de la cual pensé ampliar la perspectiva. Yo no creo que ningún investigador se pueda o se deba sustraer del mundo donde vive, cuyos debates y problemas le sugieren sus propios temas de estudio, y generalmente sus hipótesis más fructíferas. Sin embargo, creo también que esta consideración no nos libra de realizar una reflexión crítica sobre el tipo de relaciones, conscientes e inconscientes, que se establecen entre la producción científica y la praxis social. Trataré de mostrar que la teoría y la praxis poseen cada una un importante margen de autonomía, hasta el grado de fundar prácticas opuestas sobre la misma base teórica (de lo que abundan ejemplos) y hasta ver coexistir en un mismo movimiento perspectivas teóricas e ideológicas muy diferentes. Me referiré tanto a producciones antropológicas clásicas (artículos, monografías, tesis) sobre la sierra, como a textos y documentos escritos a lo largo de estas dos décadas. Por supuesto, no pretendo reflejar todo lo que se ha hecho en este período y pido por adelantado disculpa a los autores olvidados (o, acaso, ¿a los mencionados?).

En cuanto a su relación con el movimiento social, distinguiré cuatro etapas o ciclos de investigaciones: 1) hasta 1970, las monografías de comunidades; 2) de 1970 a 1978, los estudios estructural-marxistas; 3) de 1974 a 1983, los estudios de los movimientos sociales; 4) de 1980 hasta hoy, los estudios de la identidad. Claro está que me estoy refiriendo a lo que considero como tendencias dominantes y que, en lo concreto, se sobrepusieron ampliamente.

1. LOS PIONEROS: LAS MONOGRAFÍAS DE COMUNIDADES

Hasta 1970, predominan una etnografía y un análisis culturalista de otomíes, nahuas y totonacos, tomando como base de los estudios la pequeña comunidad, definida como una muestra válida de la cultura. La antropología social se centra en el grupo doméstico, el parentesco ritual y la política local y, con excepción del estudio de Lombardo Toledano (1931), es en los años sesenta cuando se empieza a producir un material abundante sobre la sierra. Montoya Briones publica sus monografías sobre los nahuas de Atla, en el norte de la sierra (1964) y de Xochitlán, en el sur (1969). Buchler estudia la relación entre clase social y participación en la jerarquía religiosa en Atempán, Teziutlán (1967), mientras que Ichon analiza la religión de los totonacos en la tradición de la etnología francesa

(1969). En la perspectiva de la antropología social, Nutini e Isaacs incluyen a los pueblos de la sierra en su reseña de las formas de organización social en Puebla y Tlaxcala (1974), mientras que Arizpe estudia el sistema de parentesco (1972) y la organización social de un pueblo nahua del municipio de Cuetzalan. También pertenece a esta tradición de estudios de la comunidad la extensa monografía que publica Chamoux sobre los nahuas del norte de la sierra (1981).

El espacio teórico en que se sitúan estos estudios tiene dos niveles: el de la etnia o “región interétnica” (añadiéndole un “centro rector” mestizo) y el de la “comunidad indígena”. El espacio étnico se postula a la vez como homogéneo (cada etnia tiene *una* cultura) y atravesado por la dinámica de la aculturación. Por otra parte, el espacio real del estudio en que se aplica la metodología antropológica y a partir del cual se generaliza a la totalidad del grupo, sigue siendo la pequeña comunidad, escogida en función de los criterios a menudo divergentes de su representatividad y de su tradicionalismo. Utilizando términos que pertenecen a otra perspectiva, podemos decir que la etnia-cultura es un ente “en sí”: solamente la comunidad puede llegar a ser, a veces, “por sí”, en caso de conflicto agrario, por ejemplo. En cuanto al indígena concreto, de carne y hueso, carga con su cultura y se la dice al antropólogo.

La monografía de Arizpe, si bien refleja esta perspectiva clásica de la antropología social británica (marco comunitario, análisis componencial del parentesco), también inicia una transición hasta el tipo de estudios que dominaría la década siguiente: centrado en las relaciones económicas y su vínculo con las relaciones sociales, políticas e interétnicas. Mientras tanto, en la monografía sobre Atla se mencionaban, *en passant*, la “voracidad y la explotación del comerciante mestizo” (Montoya Briones, 1964:68) y “el surgimiento de la estratificación” (*id.*:185-186). Arizpe, en su capítulo “Economía”, nos habla de concentración de la tierra, de acaparamiento de cosechas y de usura. En la última sección (“Interpretación de la economía”) citando a Savenhagen, propone considerar “a las reglas del parentesco como la forma de organizar las relaciones de producción en sociedades tradicionales” (*id.*:113); después interpreta el gasto ceremonial en función de un doble papel: permitir la redistribución de la riqueza dentro de la comunidad y la acumulación a manos de la élite regional mestiza (*id.*: 114-115). La antropología social y cultural presuponían en la sociedad indígena o interétnica, una temporalidad circular: en un contexto de “paz social en el campo”, el objeto se reproduce igual a sí mismo.

2. EL MARXISMO ESTRUCTURALISTA Y LAS ESTRUCTURAS SOCIALES EN EL CAMPO: DE INDÍGENA A CAMPESINO

Para el grupo de jóvenes investigadores, mexicanos y extranjeros, que llegábamos entonces a la sierra, se presentaba una discrepancia cada vez mayor entre los marcos conceptuales que habíamos estudiado y con los cuales habíamos elaborado los proyectos, y nuestros nuevos centros de interés o de compromiso. El 68

(mayo al Norte y octubre al Sur) nos había marcado profundamente, y buscábamos nuevos conceptos capaces de dar cuenta de aspectos de la realidad social (clases, desigualdades étnicas, opresión política) frente a los cuales el estructural-funcionalismo se quedaba corto. De ahí nuestro entusiasmo por el “redescubrimiento” del marxismo, la gran tarea teórica de la época, que nos permitiría incluir en el análisis estos fenómenos generalmente ausentes de las monografías antropológicas (aunque no habían escapado a la percepción de sus autores).

Por consiguiente, la segunda tendencia, que se observa en los estudios sobre la sierra, tiene su fuente en la revolución teórica que sacudió las ciencias sociales en Occidente a partir de los sesenta, y que conquistó primero la filosofía, la sociología, la economía política y, por fin, la antropología (adonde llegó más tarde pero parece que se quedó más tiempo). En realidad, esta corriente siempre fue bastante heterogénea y tuvo (o le pusieron) diversos nombres: “neomarxismo”, “estructural-marxismo”, “antropología radical” (en Estados Unidos) a la vez que se volvía rápidamente hegemónica en el ámbito de las ciencias sociales desde principios de la década. Básicamente, afirmaba la prioridad fundamental de la dinámica de las relaciones sociales de producción sobre las demás relaciones sociales y la cultura, y de las estructuras globales sobre las estructuras locales.

Para el sociólogo y el politólogo, esta corriente significaba un cambio considerable pues debían supeditar su objeto tradicional a la famosa “determinación en última instancia” de la economía. Pero para el antropólogo era una verdadera revolución; se le decía más o menos que había estudiado con lupa las sombras de la cueva de Platón, mientras que bastaba brincar el muro para ver a los que manejaban los titeres. No era simple cuestión de resituar *a posteriori* a la pequeña comunidad en el marco regional, nacional y hasta internacional: ¡por allí había que empezar! Su objeto quedaba hecho trizas. La comunidad indígena y el propio “centro rector” eran solamente los eslabones finales de una cadena de mecanismos mundiales y de larga duración con centros de poderes establecidos en Nueva York o Londres, y con correas de transmisión en México (o Montreal). En muy poco tiempo, el indígena le cedía el asiento al campesino, y el campesino se descomponía ante el embate del capitalismo. En el límite, el propio trabajo de campo, nuestro principal rito de iniciación y marcador profesional, se volvía irrelevante; más valía estudiar directamente el imperialismo, como lo proponían Kathleen Gough (1968) y Gunder Frank (1970).

Para los que insistíamos en meternos en el monte, era imprescindible traducir en un *espacio teórico superior* (en general, la estructura nacional de clases sociales) los fenómenos observados: ¿cuál era el significado amplio, real, del latifundista don Próspero, de don Casimiro, el que expulsaba gentes, y también de Juan el ejidatario y de Miguel, el de las cuadrillas? También había que proyectar en un *tiempo histórico general* los datos sincrónicos obtenidos por la investigación: si se encontraba que la tierra estaba repartida con desigualdad entre los campesinos, esto significaba descampesinización, aplicando la metodología leninista difundida, *inter ilii*, por las obras y las enseñanzas de Roger Bartra (1974, 1975). Al macehual acomodado se le rebautizaba como kulak; al poquitero como semipro-

letario, mientras que el comité local de la CNC, el cacique y la fiesta patronal eran cómodamente colocados en los “aparatos ideológicos de Estado”. Como ya se ha discutido hasta el cansancio, en esta perspectiva el campesino sólo tenía una identidad transicional, debido al atraso del desarrollo del capitalismo en el campo: pronto lo abandonaría para incorporarse plenamente al proletariado.

2.1 Las estructuras sociales regionales

El nuevo enfoque se tradujo en una multiplicación de los estudios sobre economía y política regional, y llevó a diferenciar dos subregiones en la sierra: la Sierra Alta (o “Bocasierra”) y la Sierra Baja. De manera muy esquemática, en la parte alta —la que dominó, históricamente— se identificó como grupo dominante a una clase de comerciantes y grandes propietarios localizados en las capitales regionales (Zacapoaxtla, Teziutlán, Zacatlán, etcétera), que explotaban en forma extensiva unos cuantos latifundios que sobrevivieron a las luchas agrarias de los años treinta, a los que añadieron alguno más en tierra caliente. También controlaban todavía buena parte del comercio de la parte baja (café, aguardiente, bienes manufacturados, insumos agrícolas, etcétera). Frente a ellos, una mayoría de jornaleros, minifundistas, ejidatarios, combinaban cultivos de auto-subsistencia en sus parcelas; autoempleo local en el pequeño comercio o la artesanía (Nadal, 1977; Gobeil, 1982); trabajo asalariado local en la agricultura o la construcción, y trabajo migratorio en Veracruz o en México. Entre los dos conformaban una escueta clase media urbana, relacionada con el comercio, las profesiones o los servicios del Estado (Beaucage, 1974).

La forma política correspondiente a esta estructura social tradicional era el caciquismo (Paré, 1975a): el cacique, dueño del mayor latifundio o de un monopolio comercial (aquí el aguardiente), controlaba el poder regional a veces directamente, pero en general a través de hombres a sueldo, que ocupaban los distintos puestos de importancia: la presidencia municipal; el juzgado menor, etcétera. Ellos, a cambio de favores a largo plazo, impedían que surgiera cualquier amenaza al poder económico y político del cacique. En las comunidades campesinas indígenas de la Sierra Alta se observaba una diferenciación completa entre jerarquía civil y religiosa, paralelamente a una mayor centralización política en la cabecera (Paré, 1975a). En varias comunidades, la autoridad civil local la constituían un juez de paz y algún representante de las autoridades mestizas del municipio, y la organización social se reducía en buena parte a su nivel familiar y vecinal (Vityé, 1983).

En la Sierra Baja, la extensión de la cafecultura había llevado al poder local a una clase de comerciantes y propietarios medianos, que dependían principalmente del comercio generado por la compra-venta del grano producido sobre todo por agricultores medianos y pequeños. Los campesinos minifundistas, dedicados esencialmente a la agricultura comercial, constituían la clase mayoritaria en las rancherías, con una presencia importante de jornaleros (hasta 30% de la mano de obra), también relacionados con el cultivo y la cosecha del café. Los

centros urbanos eran más pequeños pero las cabeceras contaban con un número creciente de funcionarios y profesionales, en particular desde la extensión de la red vial en los años cincuenta y sesenta. La penetración acelerada del capitalismo indujo el surgimiento de una burguesía media, que con base en el negocio del café se independizó progresivamente del poder del cacique regional: la vida política en las cabeceras de la Sierra Baja se caracterizó por la pugna constante entre facciones de esta nueva burguesía local (Paré, 1975a). En cuanto a las comunidades indígenas, aunque subordinadas políticamente a los municipios mestizos, tenían una estructura política más diferenciada, que reproducía el poder local de los campesinos acomodados —mestizos o indígenas— a la vez que trataba de representar sus intereses frente a la cabecera (Durand, 1975; Labrecque, 1974).

Los investigadores de esta época estudiamos poco la religión y la organización ceremonial, quizás por haber sido temas privilegiados de la etnología mesoamericana clásica, de la cual nos queríamos disociar al máximo. Cuando se mencionaban, era para subrayar la imposibilidad de entenderlas fuera de la determinación de la base económica (Beaucage, 1974:143), o para señalar que los cargos religiosos constituían un callejón sin salida para los indígenas, mientras que los mestizos acomodados controlaban los puestos políticos (Durand, 1974:66). Lo mismo pasa con la identidad indígena y las relaciones interétnicas; al nivel regional, la relación indígena/mestizo correspondía a la oposición campesino/comerciante-terrateniente, mientras que en el nivel interno de las comunidades, la misma identidad encubría la relación de explotación entre campesinos acomodados y jornaleros (Paré, 1977:398-399). También los estudios etnohistóricos dejaron de lado lo etnocultural para centrarse en los niveles económico y político (Beaucage, 1976).

En síntesis, de los estudios marxistas de los años setenta se desprende la visión de una estructura regional tradicional en vía de transformación rápida por la penetración del capitalismo. Los principales mecanismos de esta penetración son la expansión de la agricultura comercial ligada al capital mercantil, la explotación del campesinado y su proletarianización. El proceso se encontraba en una fase más avanzada en la Sierra Alta, por la presencia de latifundios y la tradición de migración de los jornaleros, lo que explica la mayor pérdida de elementos culturales indígenas. Pero si bien en la Sierra Baja no hubo un despojo generalizado de las tierras comunales durante el porfiriato, la tendencia era la misma por la usura, el intercambio desigual y la captación de tierras. La única diferencia es que aquí, los campesinos se proletarianizaban *in situ*, mientras que los arribeños lo hacían emigrando a Veracruz o al Distrito Federal. En este marco, el mantenimiento de rasgos culturales indígenas se haría cada vez menos funcional. Por su parte, la duración en que se inscribían los estudios estaba definida por la etapa histórica de la descampesinación, y el espacio era la nación mexicana, en el que intervenían los protagonistas reales, la burguesía y el proletariado, ambos materialmente ausentes de la sierra pero cuya lucha predeterminaba lo que iba a suceder allí. Paradójicamente, y a pesar de la ruptura teórica con el funcionalismo anterior, el marxismo estructuralista también suponía una sociedad

campesina indígena estática, que sufría el embate de fuerzas externas de cambio (el capital, el Estado, la clase obrera), ninguna de las cuales tenía el menor interés en el mantenimiento a largo plazo de la diferencia cultural.

Es cierto, sí, hubo un cambio, pero éste vino esencialmente de adentro y apuntó hacia una dirección muy diferente de lo que se postulaba.

3. EL MARXISMO CAMPESINISTA Y EL ANÁLISIS DEL MOVIMIENTO SOCIAL: DEL CAMPESINO TRANQUILO AL CAMPESINO AGITADO

El primer brote de descontento campesino colectivo ocurrió a principios de la década de los setenta, en la Sierra Alta. Fue una protesta en contra del alza del impuesto predial, que de un año para otro pasaba de 50 a 300 pesos, o sea más del valor de la producción de maíz de las parcelas (Ramos García y Magnon Bannier, 1979:33). La medida suscitó una protesta en las comunidades de la parte alta, donde la producción es esencialmente de autosubsistencia, y fue encabezada por un líder nativo de la región que había emigrado durante varios años, y que se había puesto en contacto con la Central Campesina Independiente (CCI), la cual buscaba unir a todos los campesinos en oposición al gobierno. El descontento con el impuesto predial les permitió organizar a varias comunidades de la zona de Zacapoaxtla, que lograron una rebaja del impuesto a 22 pesos, o sea a menos de su nivel original.

Este éxito estimuló a manifestarse a otros pueblos de la región, que fueron encabezados por otro líder; se añadió otra reivindicación (la rebaja del impuesto del agua) y también se logró. Pero el movimiento espontáneo, apenas conquistada la victoria, empezó a deshacerse, y los campesinos volvieron a sus tareas agrícolas. Los jóvenes líderes tuvieron que enfrentarse a los representantes locales de la Iglesia, quienes los acusaban de comunismo (la CCI estaba entonces cerca del Partido Comunista Mexicano) y tuvieron que salir de la sierra. Entraron en contacto con otro grupo de campesinos en una zona cercana de Veracruz; los de Atzalan también eran campesinos indígenas pero luchaban por tierras, no contra impuestos, y planteaban la autodefensa armada contra las guardias blancas de los latifundistas. Los jóvenes líderes se radicalizaron y llegaron a la conclusión de que el legalismo de la CCI y del PCM hizo decaer el movimiento y decidieron reorientar la lucha hacia la redistribución de tierras (luchas muy generalizadas en el campo mexicano a mediados de los años setenta) y formar un movimiento campesino revolucionario, la Unión Campesina Independiente (UCI); asimismo, se alejaron del PCM y se acercaron a otros grupos políticos que favorecían la acción directa.

En Veracruz, la UCI coordinó invasiones de latifundios y en febrero de 1976 organizó una manifestación de más de diez mil campesinos en la capital agrícola del centro de Veracruz, Martínez de la Torre (*id.*:45). Más tarde, el movimiento se extendió hasta la sierra de Puebla; algunos grupos campesinos exigieron y obtuvieron la liberación de compañeros presos, mientras que otros, cansados de

trámites legales inoperantes, tomaron las tierras. Por primera vez, el movimiento desbordó la parte alta hacia la Sierra Baja (se expropiaron cafetales) y la llanura al norte del municipio de Cuetzalan (se invadieron grandes potreros). Las solicitudes de tierras e invasiones afectaron miles de hectáreas.

En los años setenta, el movimiento agrario revolucionario que se desarrollaba tanto en la Sierra Norte de Puebla y en el centro de Veracruz, como en el resto del país, tuvo un impacto contradictorio en los investigadores marxistas. Por una parte, mostraba que sí hay lucha de clases y no sólo tradición o cultura; por otra parte, también era un desafío, pues los semiproletarios no pedían mejores sueldos y mucho menos el socialismo: ¡querían tierras! Dejando de lado la articulación de modos de producción, las investigaciones se volverían hacia las raíces históricas de la rebeldía campesina en el área (Beaucage, 1981); el estudio monográfico de un movimiento (Ramos García y Magnon Basnier, 1979); la relación entre la clase social y el radicalismo de los campesinos (Vityé, 1983), y la dinámica real de comunidades campesinas en los años setenta (Beaucage, Gobeil, Montejo y Vityé, 1982). También llegó a la sierra el célebre debate nacional sobre la naturaleza de las luchas por la tierra en los años setenta. Los “descampesinistas” como Ramos G. y Magnon B., para los cuales este movimiento no tenía salida, se oponían a los “campesinistas” mayoritarios, que consideraban estas luchas no como un resultado coyuntural de la crisis, sino como la “tendencia principal” de las relaciones de clase en el agro (véanse también A. Bartra, 1979; Canabal, 1982; Flores-Lúa, Paré y Sarmiento, 1988).

Pero la burguesía local, que al principio se quedó paralizada por la sorpresa, se reorganizó y lanzó la contraofensiva: las casas y las cosechas de los invasores fueron quemadas por las guardias blancas; los dirigentes fueron golpeados o asesinados, mientras que los refuerzos del ejército establecían cuarteles en los pueblos y arrestaban a los campesinos más activos. En menos de dos años se desmoronó el movimiento; ya nadie respondía a los llamados de los líderes que se habían refugiado en la clandestinidad. Sólo en Tierra Caliente, al extremo norte de Cuetzalan, se mantuvieron ocupadas seis propiedades. En el municipio de Huitzilán, donde habían sido elegidas autoridades municipales favorables a la UCI, una “organización” espuria, Antorcha Campesina, que ya contaba con el apoyo de las autoridades estatales, creó un clima de terror e impuso a sus propias autoridades.

Antes de haber podido aclarar el cómo y el porqué del auge del movimiento campesino que la sierra había conocido por decenios, antropólogos y sociólogos se encontraron frente a su aniquilación: ¿qué había pasado? ¿Cómo podía un movimiento tener tanta fuerza de movilización y al poco tiempo desbaratarse? El factor de la represión era obvio y, a la vez, demasiado fácil de invocar: desde el principio los campesinos se enfrentaron a él, tanto en Veracruz como en Puebla, pero no pudo frenar el ascenso del movimiento. Ramos García y Magnon Basnier buscaron la respuesta en el funcionamiento mismo de la organización, que ellos caracterizaron como “caudillista”. El caudillo ejerce sobre el grupo un poder carismático, en el sentido weberiano: nadie lo eligió ni puede cuestionar su direc-

ción o sus decisiones. Tiene que mandar porque representa al movimiento directa y totalmente. Puede actuar como intermediario eficaz entre un grupo social determinado y la sociedad global, porque “comparte los mismos patrones culturales y conoce sus significados”; tiene los “conocimientos suficientes” del mundo exterior como para ser el intermediario entre el movimiento, los partidos políticos y los medios de masas (*id.*:74).³ Aunque nos explica por qué el caudillo está más preparado que otros para serlo, este tipo de argumentos no nos dice por qué existe el caudillismo como tal, como tampoco lo hacen las referencias demasiado generales al “nivel de las fuerzas productivas”, al “individualismo campesino”, o al “atraso de las masas” (!), (*id.*:79-85).

La antropología marxista campesinista se vio allí frente a una dificultad muy común, relacionada con sus premisas teórico-metodológicas. A pesar de sus discrepancias con el marxismo estructuralista, y con un enfoque hacia la especificidad del movimiento, también construyó un tiempo y un espacio sociales de dimensión nacional cuando no internacional: lo local o regional cobraba su sentido por su incorporación a una realidad superior. Y como a este último nivel, la línea directiva del período era “la crisis”, se suponía que las contradicciones tenderían normalmente a agudizarse, y el movimiento campesino a desarrollarse y radicalizarse. Como lo decía el lema de la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA), entonces en plena ascensión: hoy luchamos por la tierra y mañana por el poder.

Si bien en un plano nacional se identificaron factores que pueden explicar el repliegue general del movimiento campesino a principios de los años ochenta, y la forma en que se reorientó hacia la negociación en torno a la producción, pienso que una explicación plenamente satisfactoria sobre la trayectoria de la UCI sólo es posible si se consideran las estructuras sociales vigentes en la sierra, particularmente en la Sierra Alta. Ya hemos visto que las estructuras cívico-religiosas locales (que en Mesoamérica representan el índice a la vez que el reducto de la vida social indígena) han sido debilitadas por siglos de expropiación de tierras y de control político directo. En consecuencia, la falta de una fuerte identidad local hace más fácil la difusión de ideologías clasistas como el agrarismo revolucionario, con lemas como: “Todos somos campesinos, todos somos pobres. Los campesinos al poder y los ricos a correr”.

Esta identidad de clase, que para el investigador de entonces representaba un nivel muy alto de conciencia (sobre todo en comparación con el localismo de la Sierra Baja), no descansaba sin embargo sobre ninguna praxis común permanente, como la conciencia sindical de los obreros industriales: el único nexo real era la organización semiclandestina. De allí que la estructura de poder propia del movimiento (y de muchos movimientos campesinos) haya sido el caudillismo, que a menudo se transformaba en caciquismo si triunfaba la lucha (R. Bartra,

³ Vale la pena señalar que en este período se inició una relación que se quiere orgánica entre el movimiento y algunos investigadores, quienes discutían con la dirección campesina los resultados de sus estudios. Es difícil saber hasta qué punto llegó su influencia a la orientación de la lucha misma. Por lo que yo sé, algún estudio sirvió sobre todo en una pugna faccional *dentro* de la cúpula directiva.

1975:29; Paré, 1975a: 35). Volviendo a la UCI, si se pudo alzar y mantener en el poder un "caudillo", como lo afirman Ramos y Magnon, no fue porque "era del grupo"; esto sólo le daba credibilidad, era condición necesaria pero no suficiente. Nunca se vistió ni se comportó como un campesino. Pero sí supo mantener relaciones exitosas con fuerzas del exterior: a través de sus medios de comunicación, éstas sirvieron de multiplicadores de la acción del movimiento, y le dieron dimensión nacional a su líder (Ramos García y Magnon Basnier, 1979:75 y véase el Apéndice 1:116-120).

Ahora bien, el ascenso de la UCI coincide con la llegada a la presidencia de López Portillo. Contrariamente a Echeverría, aquél contaba con los petrodólares para afirmar su poder y no con una redefinición de las relaciones entre el Estado y el movimiento campesino. La modernización del campo necesitaba de la "paz rural" y ésta debía lograrse costara lo que costase. Las denuncias de la oposición no lograron detener la represión que cayó sobre la Sierra de Puebla y otras tantas sierras y llanuras. Con la represión, los campesinos percibieron que se esfumaba la posibilidad de obtener tierras. Entonces, en muy poco tiempo, desapareció simplemente la organización y los campesinos volvieron a sus soluciones individuales, o a veces comunitarias, de salir adelante. Cuando cayó el último baluarte de la UCI, Huitzilan, con los asesinatos y el exilio de decenas de familias campesinas, se cerró por tiempo indefinido la etapa de la lucha agraria revolucionaria en la sierra. En la llanura que se encuentra al pie de la sierra, lograron mantenerse hasta 1987 media docena de ejidos establecidos sobre latifundios invadidos durante este período. Estos ejidos habían optado por la vía legal para conseguir sus títulos de propiedad; pero un cambio en la política estatal anuló la mayor parte de estos esfuerzos. En la parte alta, sólo la comunidad de Atzalan logró consolidar la ampliación del ejido que obtuvo en 1975, después de treinta años de lucha.

Paralelamente, se cerró la primera etapa de lo que hemos llamado el "marxismo campesinista". A diferencia del marxismo estructuralista anterior, aquél consideró al campesinado como una clase social genuina, relativamente homogénea a pesar de sus contradicciones internas, y un actor social capaz de impulsar, mediante la acción directa, una forma propia de cambio social, en alianza con otras clases y fracciones de clase (obreros industriales, intelectuales, etcétera). No se hizo, que yo sepa, ningún balance teórico ni político de la situación anterior. Como suele ocurrir en las ciencias sociales, y en particular en la antropología, se abandonó abruptamente la problemática para pasar a otra cosa. Mientras tanto, había surgido otro movimiento social en la sierra, el cual pronto atraería el interés de los estudiosos.

4. EL MOVIMIENTO QUE DEVINO ORGANIZACIÓN: DE LA UNIÓN DE PEQUEÑOS PRODUCTORES DE LA SIERRA A LA TOSEPAN TITATANISKE

En el mismo momento en que llegaba a su apogeo el movimiento agrarista en Veracruz y en la región de Zacapoaxtla, nacía otro movimiento de campesinos indígenas en Cuetzalan y sus alrededores, en la parte baja de la sierra, que se llamó Unión de Pequeños Productores de la Sierra (UPP) hasta 1980, año en que obtuvo su registro, y cambió su nombre por el de Cooperativa Agropecuaria Regional "Tosepan Titataniske" (CARTT).⁴

Sobre el nacimiento de la Tosepan Titataniske, tenemos versiones diferentes aunque no necesariamente contradictorias. En un libro sobre participación popular y formación, un grupo de campesinos y asesores del pueblo de San Miguel Tzinacapan, municipio de Cuetzalan, relata lo siguiente:

En 1976, un grupo de sanmiguelenses decidió unirse para comercializar (las artesanías) como organización sin depender de estos acaparadores (...) Nos organizamos en una cooperativa de artesanos (...) Empezamos a llevar artesanías a la ciudad en una combi del grupo PRADE y para que el vehículo no regresara vacío, pensamos aprovechar para traer mercancía directamente de las fábricas para una Tienda Popular. Luego se pensó aprovechar la existencia de BORUCONSA para obtener cinco productos básicos: maíz, frijol, arroz, azúcar y aceite. En esta época, otras comunidades cercanas (...) empezaban a organizarse y junto con Tzinacapan dieron origen a la cooperativa regional. La participación de Tzinacapan en este origen fue muy importante. La Unión de artesanos estuvo así en el origen de las organizaciones campesinas para evitar el intermediarismo: la cooperativa y la Sociedad de Producción Rural (Vázquez, *et al.* 1985:106).

Por otra parte, en un artículo publicado el año siguiente, podemos leer:

Con el fin de fomentar la producción agropecuaria y la investigación agrícola en algunas regiones del país, la Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos implementó programas financiados por el PIDER. (...) Uno de ellos se lleva a cabo en la Sierra Norte de Puebla a partir de 1974 y es denominado Plan Zacapoaxtla (...) Este programa se dividió en dos períodos: el primero fue de divulgación técnica y de relación con otras instituciones. El segundo período (...) se dedicó a la organización cooperativa como medio para dar solución a los problemas inmediatos. En el año de 1975, un grupo de promotores del Plan Zacapoaxtla se dedicó a la formación de grupos solidarios como forma alternativa de productores de naranja, apoyado por habitantes de la comunidad de Xiloxochico, perteniente al municipio de Cuetzalan. Se busca así una forma diferente de organización campesina, la cual se logra a partir de la unión de pequeños productores y jornaleros; éstos se coordinaban en

⁴ Expresión nahua que quiere decir: "unidos venceremos". Es significativo que fuera a partir de este segundo movimiento cuando se empezaron a utilizar nombres indígenas para designar a las organizaciones de la sierra. Este y otros cambios se deben al surgimiento de una perspectiva diferente sobre la identidad indígena y su papel en el cambio social.

asambleas dominicales en las que se manifestaban los principales problemas entre los que sobresale el abastecimiento de azúcar... (Hernández Gómez *et al.*, 1986:50).

El desarrollo de estas situaciones reveló la presencia de dos vertientes, teóricas y prácticas, en torno a este nuevo movimiento social. La primera tuvo desde un principio un contenido netamente comunitario y etnocultural. Se analizaron las fuerzas regionales y nacionales, pero ya no se percibían como los niveles determinantes: eran más bien trabas (o apoyos) a los mecanismos generados en la comunidad. La segunda vertiente seguía fundada en un macroanálisis, pero definía la coyuntura mexicana como no propicia al éxito de la lucha violenta: la tendencia era a la formación de organizaciones independientes de campesinos. Aunque ambas eran globalmente convergentes en la acción durante el período estudiado, cada una de estas vertientes definía un marco específico para la interrelación del estudio científico y la práctica social, y encontraba la verificación de sus hipótesis en el desarrollo del amplio movimiento cooperativista que abarcaba a toda la Sierra Baja, la Tosepan Titataniske.

Las dos vertientes mencionadas implicaron la colaboración entre la población indígena y elementos de origen urbano; la primera, "comunitaria con proyección regional", resultó de la labor de un grupo de profesionales que radicaron en una comunidad nahua, para promover un proyecto de cambio social humanitario cristiano (Sánchez *et al.*, 1983; Vázquez *et al.*, 1985; Sánchez y Almeida, 1986); la segunda, descansaba en la acción de jóvenes agrónomos progresistas, encargados de la puesta en marcha de un programa gubernamental, el Plan Zacapoaxtla (Gómez González, 1981; Aguilar Ayón, 1986). El fin de este plan, como de tantos elaborados en los años setenta, era el aumento de la producción y del ingreso del sector campesino, para hacerle llegar los beneficios de la Revolución Verde con un éxito muy relativo (Paré, 1975b; Edelman, 1980). Al ver sus esfuerzos frustrados por el burocratismo y las estructuras monopólicas del mercado, varios profesionales del Plan Zacapoaxtla decidieron darle prioridad a la organización campesina (Gómez González, 1981:270-279).

Mientras que en la Sierra Alta el movimiento agrarista fue el resultado de la iniciativa de un líder carismático con apoyos externos, en la Sierra Baja el movimiento cooperativista surgió de la convergencia de los factores internos y externos. En el plano interno, como ya mencionamos, predominaba el minifundismo cafetalero; las comunidades eran muy estructuradas (lo que no excluía ni la estratificación interna ni el faccionalismo), y la diferenciación étnica entre mestizo e indígena era marcada. Las relaciones económicas entre la mayoría indígena que vivía en las rancherías, y los comerciantes localizados en las cabeceras donde radicaban los núcleos mestizos, se habían identificado como las relaciones fundamentales, caracterizadas como de "intercambio desigual". Es importante notar que todos los investigadores y asesores del movimiento cooperativista compartían tal diagnóstico⁵ y que éste coincidía con el sentido común de los campe-

⁵ Véase Sánchez 1978:105; Masferrer Kan, 1981; Aguilar Ayón, 1986; Martínez Borrego, 1987: 100-108.

sinos indígenas. “Los de la cabecera nos pagan el producto al precio que ellos quieren y luego nos venden su mercancía también al precio que quieren”. A diferencia de la parte alta, no se identificaba, dentro del campesinado, una tendencia significativa para la cual el problema principal era la distribución desigual de la tierra (sobre esta diferencia de actitudes y su relación con el sistema productivo, véase Beaucage, *et al.* 1982:76-85).

Sin embargo, en situaciones de crisis política aguda (la expansión latifundista, la Intervención, la Revolución) los pueblos indígenas superaron el particularismo comunitario para formar frentes regionales (Beaucage, 1981; Masferrer Kan, 1986). La crisis de los años setenta, con el alza rápida del precio de las subsistencias y la depresión del mercado internacional del café, parece haber creado una situación favorable. El detonador fue el apoyo que dos pueblos recibieron de parte de los elementos jóvenes de origen urbano arriba mencionados. En la comunidad de San Miguel Tzinacapan, “las muchachas” promovían reuniones para “dialogar con la gente”. Pronto los sanmiguelenses mencionaron los problemas económicos que afectaban a la gente: dependencia del mercado exterior y bajos precios para los productos agrícolas y las artesanías. Si bien la cooperativa de artesanos no funcionó mucho tiempo (por rápida saturación del mercado de los huacales de jonote) se empezó a difundir la idea de que “al unirse y organizarse veía que podía mejorar por sí misma” (Vázquez *et al.*, 1985:108).

Al mismo tiempo, en la comunidad de Xiloxochico, “los ingenieros” del plan promovían la organización, también en un terreno propiciado por la crisis. La creación de un fideicomiso de productos perecederos a finales del sexenio de Echeverría, favoreció la idea de comercializar las naranjas que el pueblo producía en abundancia, y que en buena parte se echaban a perder por los bajos precios pagados por los intermediarios. Después de un año de éxito, el nuevo gobierno suprimió el fideicomiso; también se tuvo que cerrar la tienda cooperativa que se había abierto en el pueblo, debido a dificultades de manejo (Aguilar Ayón, 1986:115). Pero en ambas comunidades, el éxito inicial volvió a la gente más receptiva cuando se empezó a organizar una red regional de cooperativas de consumo en 1976. A los pocos meses ya eran diez comunidades las que participaban en el abasto, a pesar de la oposición de los intermediarios que veían su monopolio amenazado.

Por lo que se refiere a los asesores, a pesar de sus orígenes y de sus perspectivas diferentes, los dos grupos compartían unas premisas fundamentales: *a)* las metas se debían lograr por la vía pacífica; se consideraban adecuadas las marchas y los plantones, pero se excluía la lucha armada; *b)* la organización debía funcionar en forma abierta y democrática; se trataba de unir al mayor número de campesinos posible, en torno a sus intereses concretos; *c)* el Estado se definía no como el brazo armado de la burguesía en contra de obreros y campesinos, sino como un objeto de pugna por las varias clases. Si bien se consideraba que hasta la fecha el Estado había defendido en la región los intereses de los grandes comerciantes y latifundistas, se esperaba ganar espacio para el pueblo dentro de

sus estructuras. En ese mismo momento, el gobierno de López Portillo cerraba la puerta al agrarismo pero abría otra a las asociaciones de productores a través del Sistema Alimentario Mexicano (SAM); además, ofrecía créditos, subsidios, alimentos básicos e insumos agrícolas baratos. Buscar ayuda de unas instituciones e incluso trabajar para ellas (por ejemplo, los agrónomos para la SARH y los de San Miguel para la SEP) se constituyó en una estrategia muy adecuada para mejorar la situación de los campesinos.

Estas concepciones encajaban muy bien con el sentido común de los indígenas de la Sierra Baja. Como propietarios minifundistas, tenían confianza en los trámites legales, a los que acudían con frecuencia para cuestiones de herencias, transacciones y conflictos. Si bien se quejaban a menudo de la ineficiencia y de la corrupción de los funcionarios, la atribuían a los individuos, y no al sistema. Frente al Estado, la actitud tradicional era enviar a los principales a que presentaran peticiones al presidente municipal, al diputado o al gobernador, o bien recibirlos en forma ceremonial si venían de visita, y esperar una respuesta favorable. Si no se resolvía el caso, se volvía a insistir.

La elección de los dirigentes entre los de más experiencia y reputación se hacía también conforme a las normas de la vida aldeana indígena: la autoridad presta servicio a la comunidad y le debe dar cuentas en ausencia de tradición agrarista; no existe legitimidad para un papel de caudillo. La discusión abierta en asambleas dominicales marcaba un cambio importante en el sistema tradicional mesoamericano; la autoridad, una vez elegida, decidía por sí misma, sin tener que consultar periódicamente al conjunto del pueblo. Pero no era incompatible con el sistema tradicional. Esta adecuación entre la estructura y las formas comunitarias indígenas se observaba en la composición étnica del movimiento: hasta la fecha sigue siendo esencialmente indígena. En un principio, en las comunidades mestizas la cooperativa reclutó casi exclusivamente a mujeres. "Ellas son las que más se preocupan por su hijos", explicaban los indígenas.⁶

La existencia de asambleas regionales y locales creó una dinámica importante en las rancherías. Al principio, la gente se reunía más para escuchar a los dirigentes que para opinar. Pero poco a poco, la asamblea cooperativa se convirtió en un foro de debates (el único posible, en realidad) para todos los problemas locales: educación, seguridad pública, moralidad, etcétera. Como me lo decía don Miguel Osorio, un indígena que fue uno de los pioneros del movimiento:

Han habido tres tiempos en la cooperativa. Al principio, se quedaban allí fuera, mirando, y yo les decía: ¡Xiuiki, tokniuan! (¡acérquense, compañeros!). Después ya venían pero no decían nada, yo decía: ¡Xitajtokan, tokniuan! (¡Hablen compañeros!). Y ahora hay que decir: Por favor, ¡orden!

⁶ La discriminación tradicional de los mestizos hacia los indígenas parece haber sido el factor determinante. Hay que señalar que estos grupos femeninos en ocasiones mostraron mucha combatividad. En Jonotla, la cooperativa local, integrada solamente por mujeres, logró eliminar a un cacique que había asolado la región por más de diez años (Montejo, 1981; Aguilar Ayón, 1986: 135-136). En años recientes, se observa un crecimiento lento pero constante de la participación de las mujeres indígenas en el conjunto de las estructuras cooperativas, por ejemplo, como encargadas de tiendas.

A diferencia del movimiento de la Sierra Alta, el de la Sierra Baja siempre se fundó en las comunidades locales que mandan sus representantes; en caso de dificultad o de fracaso, la comunidad podía decidir otra estrategia. Sin embargo, en un primer tiempo, los asesores eran los que detentaban los contactos clave y no se les podía bloquear. Incluso, mucha gente de las rancherías consideraba a los asesores como jefes máximos de la organización y a los líderes indígenas más bien como sus intermediarios (Martínez Borrego, 1987:105), a pesar del convenio que estipulaba la subordinación del trabajo de los asesores del Plan Zacapoaxtla a la asamblea general de la cooperativa (Aguilar Ayon, 1986:109).

La situación empezó a cambiar rápidamente a partir de 1980, cuando Tosepan Titataniske obtuvo su registro como cooperativa. Su zona de influencia rebasó rápidamente el núcleo original de los pueblos hasta incluir a 56 comunidades de nueve municipios (Aguilar Ayón, 1986:46), lo que equivalía aproximadamente a una población de ocho mil personas y a distribuir la mitad del maíz importado en la región, a un precio rebajado. Igualmente controlaba la exportación de pimienta gorda y de mamey, aunque su participación en la comercialización del café, el principal producto, siguió siendo marginal (*id.*: 61-64).

Sin embargo, entre los factores que permitían entender este crecimiento fenomenal cabe mencionar, además de las necesidades, la determinación campesina y la dedicación de unos asesores, la propia política del gobierno de López Portillo. Éste consideró a las asociaciones productivas como un medio adecuado para modernizar el campo aumentando la producción, y esperaba también frenar el éxodo rural. La modernización planeada se haría bajo el control estatal, por supuesto, pero ya no con la mediación obligatoria de las centrales campesinas oficialistas, costosas y poco eficientes; y los campesinos se incorporarían a dicha modernización a través de los programas iniciados y manejados por las dependencias, particularmente la Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos. Además de la puesta en marcha de programas sectoriales de producción a cargo de dependencias especializadas como Inmecafé, Fertimex, etcétera, se instauró Coplamar para incorporar a los campesinos de "áreas marginadas". De esta manera las cooperativas locales de consumo servirían de base a una acción múltiple en las áreas de la extensión agrícola, de la salud, de la vivienda, etc. (Martínez Borrego, 1987:124 ss.)

Después de obtener el registro, el movimiento se transformó en organización. La complejidad creciente de las tareas que recaían en la cooperativa regional (que hacía de intermediaria entre las instancias estatales y nacionales y las cooperativas locales) implicaba un cambio cuantitativo y cualitativo en la directiva. En 1984 la Tosepan estaba implicada en varios proyectos nuevos, que iban de la salud a la rehabilitación de caminos, pasando por huertos comunitarios, diversificación de cultivos, cursos de capacitación, construcción de bodegas, etcétera, y que implicaban decenas de millones de pesos (Martínez Borrego, 1987:141-142). La coordinación de estos proyectos y la gestión de tales recursos rebasaba obviamente la experiencia de una organización joven, cuyos miembros tenían niveles muy desiguales de preparación y "conciencia cooperativa" (Martínez Borrego,

1987:154-155). Se observaba una diferenciación creciente entre los directivos y comisionados, por una parte, quienes tenían que tomar diariamente las decisiones con los asesores, y la asamblea regional, por otra parte, a la cual se informaba y se pedía aprobación. Los responsables regionales eran mucho más numerosos, recibían sueldo, mínimo por supuesto, pero que para la región era envidiable, y llegaban a constituir una nueva élite indígena distinta de la élite tradicional. Ésta tenía milpas y cafetales, contrataba peones y mantenía su identidad indígena prestando servicio en los cargos del pueblo y mediante su participación en los costosos rituales comunitarios. Los "comisionados" ya no vivían permanentemente en las rancherías, aunque mantuvieran casa allí, pues su trabajo exigía una presencia casi continua en la cabecera. Muchos vestían como "catrines" y en esta nueva esfera de vida social que eran reuniones y trámites, algunos llegaban a expresarse mejor en español que en nahua.

Algunos cooperativistas manifestaron que el mayor peligro ya no era su eliminación por parte de los caciques y acaparadores regionales (que tuvieron que hacerle un espacio económico a la Tosepan) ni de los gobiernos estatal y federal,⁷ sino el distanciamiento entre la directiva regional y la base. Esta tendencia se vio fortalecida por la centralización y profesionalización administrativa que promovía el Estado (Martínez Borrego, 1987:161), el cual tiene una larga experiencia de cooperación de líderes populares y puede movilizar importantes recursos para este fin. Nació así una diferenciación semántica en el estilo indígena de hablar, entre "la Tosepan", identificada con la dirección de Cuetzalan, y la "cooperativa", o sea la asociación local en turno para el abasto con la cual se identificaba la comunidad. La participación de la base siempre ha sido muy variable, pero después de 1988, se observó un debilitamiento de las asambleas regionales de los domingos: varias llegaron a suspenderse por falta de asistencia.

Pero, a la vez, el movimiento se desplazaba hacia el área política con la lucha por el poder municipal. Ya en 1983 un candidato había buscado y obtenido el apoyo de la Tosepan Titlatsiske. Se había discutido el asunto en la asamblea general y se le apoyó a cambio de que, a su vez, apoyara los programas de la cooperativa. En 1986 se consideró que el candidato había faltado a su promesa y la cooperativa lanzó su primer candidato oficial, al que lograron imponer como candidato del PRI, a pesar de la opción de la élite de la cabecera. Para los campesinos era el "candidato de las rancherías", votaron masivamente por él y ganó las elecciones (Aguilar Ayón, 1987). Pero una vez en el poder, se enfrentó con las limitaciones del "municipio libre": la falta de fondos del gobierno central, que aplicaba una política de recortes presupuestales; la falta de empedrado, de extensión de la red de agua potable, y de participaciones altas para los proyectos de los pueblos y rancherías, etcétera. El trienio terminó en una desmovilización política y en 1989 perdió el candidato de la cooperativa.

⁷ Hay que subrayar que fue del Estado federal de donde provino principalmente el apoyo financiero e institucional de la cooperativa. Las autoridades estatales de Puebla, tal vez más sensibles a las presiones de las élites locales tradicionales, a menudo pusieron trabas a su desarrollo.

4.1 Investigadores y participantes

El éxito de la Tosepan Titataniske tuvo un impacto notable en los estudios de antropología social en la Sierra Baja durante los años ochenta. En primer lugar, la relación entre el investigador y su “objeto de estudio” tuvo que cambiar, ya que éste se había hecho actor social y, o bien se tenían relaciones estrechas con el movimiento, o bien se identificaba uno con él. Se plantearon y discutieron problemáticas con los directivos y con los asesores; el carácter interdisciplinario era la regla. Se afirmaba que los estudios debían servir ante todo a la gente, aunque servían también para hacer publicaciones en revistas científicas u obtener títulos universitarios. Frecuentemente, los campesinos indígenas aparecían como autores o coautores de las publicaciones. En resumen, estábamos en una fase de intelectuales orgánicos.

Un primer tipo de estudios hace hincapié en los factores económicos y sociales que permitieron el movimiento. En cuanto a los actores, coinciden en general los estudios en que, por una parte, están los acaparadores y los comerciantes y, por otra, el campesinado indígena. La indianidad se afirma más en los trabajos del grupo de San Miguel, no solamente por la presencia de una antropóloga, sino por el nivel de acción privilegiado, el comunitario. Pero las comunidades también estaban divididas: por una parte, el “pueblo” y los “cooperativistas” y, por otra, los “ricos”, los “caciques”⁸ y sus partidarios. La principal diferencia con el análisis marxista campesinista se situaba en la evaluación del tercer actor: el Estado. Como mencionamos antes, éste ya no se consideraba simplemente como el representante de los terratenientes y los capitalistas, sino como una estructura compleja en la que había espacios que se debían aprovechar.

Explícita o implícita en los estudios, se construyó una concepción del tiempo que cambia de naturaleza cuando nace la organización (de allí la importancia de las referencias, a menudo diferentes, sobre el origen). En todos los textos hay un “antes” y un “después” opuestos: “antes” de la inmovilidad o el tiempo cíclico (Sánchez, 1978) o la búsqueda selectiva de raíces históricas (Beaucage, 1981); “después” es la duración acumulativa, histórica, cuando el movimiento vence poco a poco los obstáculos, se extiende y se consolida (Vázquez *et al.*, 1985; Cabrera, 1990). En cuanto a la construcción del espacio, se observan las dos vertientes que hemos mencionado antes: espacio comunitario (Sánchez, 1978; Vázquez *et al.*, 1985), y espacio regional (Beaucage *et al.*, 1981; Masferrer Kan, 1981; Martínez Borrego, 1987; Aguilar Ayón, 1986).

En cuanto a los problemas internos que tenía la Tosepan Titataniske como organización cuando llegó a su nivel de madurez, se menciona sobre todo la falta

⁸ El término “cacique” se sigue usando, pero en un sentido muy diferente del que le dio Luisa Paré (1973). Después del derrumbe de la vieja estructura regional fundada sobre el monopolio del aguariente, la palabra se utiliza más bien como una invectiva para designar a los comerciantes y terratenientes, sobre todo si tienen influencias o ambiciones políticas. Un rótulo muy evidente en el local de la cooperativa regional establece claramente las categorías: “La CARTT está integrada por campesinos pobres y jornaleros, en su mayoría indígenas. No se admiten ni los comerciantes ni los acaparadores”.

de conciencia cooperativa y participación de los miembros (Vázquez *et al.*, 1985:113; Martínez Borrego, 1987:153 ss.). También se menciona el peligro de la subordinación a los programas del Estado y a la complejidad de las muchas tareas en la cooperativa regional (Hernández Gómez *et al.*, 1986:55), y se encuentran varias observaciones autocríticas en los trabajos del grupo de San Miguel (Sánchez, 1985; Vázquez *et al.*, 1985; Reynoso, 1988).

Es notable, en este período reciente, el nuevo interés por la cultura y la identidad étnicas, temas que se volvieron secundarios o fueron eliminados con el auge del marxismo de los años setenta. Sánchez es la primera autora en subrayar la importancia de la dimensión cultural, y particularmente religiosa, en la definición de la identidad indígena; en definir el surgimiento del movimiento cooperativo como una nueva forma de resistencia indígena, y en proponer, así como en poner en práctica con el equipo PRADE, un modelo de etnodesarrollo, auto-desarrollo y ecodesarrollo (Sánchez, 1985). Por su parte, Aramoni (1988) y Segre (1987) distinguen en la cosmovisión un subsistema de creencias y prácticas de origen precolombino, en el cual hacen descansar la identidad indígena. Masferrer Kan (1986) busca las raíces históricas de la identidad totonaca, mientras que Beaucage analiza los distintos modelos de identidad étnica que rigen en la parte alta y en la parte baja de la sierra y su relación con otras identidades, local y de clase.

Los estudios de Sánchez, Masferrer Kan y Beaucage concluyen que la relación entre identidad y movimiento social es tan innegable como compleja: junto con los problemas económicos, la identidad local y étnico-regional parece haber sido un factor muy importante en la construcción de la Tosepan Titataniske. Pero una vez consolidada, su impacto fue múltiple y hasta contradictorio. Al fundarse la organización sobre las asambleas regionales creaba una nueva identidad regional indígena: decenas de representantes de comunidades que nunca habían tenido contacto entre sí, se veían ante la necesidad de discutir y llegar a acuerdos. Asimismo, el establecimiento del local de la Tosepan en la cabecera mestiza creó un espacio (el único) donde los indígenas, que habían sido excluidos hace un siglo, se sentían "en su casa": adquirieron rápidamente la costumbre de parar un rato en sus visitas a Cuetzalan.

Por otra parte, los líderes y comisionados indígenas entraron en contacto diario con las instancias económicas y políticas nacionales, sin la mediación tradicional de la élite mestiza; a los pueblos llegaban con frecuencia asesores y funcionarios. Las presiones de aculturación se multiplicaron, como se evidencia en la indumentaria y en la lengua. Al tiempo que hay una revaloración de lo étnico, tanto a nivel material como simbólico, la generalización de la educación primaria y secundaria en español hizo aparecer el fenómeno de la diglosia, sobre todo entre los jóvenes: hablar nahua en casa y español afuera. A la vez, en los últimos años, el distanciamiento entre los comisionados y cooperativistas de la base, y luego la derrota electoral, contribuyeron a un repliegue en las cooperativas de las aldeas.

Como se ve, la identidad indígena en la sierra fue y es más que un simple tema de estudio, de acuerdo con la gran moda de los años ochenta: es un factor básico en el escenario regional. Surgen los indígenas como diseñadores y autores de sus propios estudios y es en San Miguel donde la experiencia tiene hasta la fecha raíces más hondas con la creación, en 1979, del Taller de tradición oral, dedicado a la recolección y a la difusión del rico patrimonio de cuentos, cantos y tradiciones de la cultura nahua. Ya se publicaron doce folletos de cuentos (Taller de tradición oral, 1984-1990) y un catálogo de plantas medicinales (Taller de tradición oral y Beaucage). Hay otros dos libros en espera de publicación y en varias comunidades de la región se han hecho representaciones de teatro fundadas en cuentos y relatos históricos. Al nivel regional, se editó un folleto ilustrado bilingüe sobre la historia de la cooperativa (Tosepan Titataniske s.f.) y su actual presidente firmó en la prensa nacional un artículo, también bilingüe, que resume la historia y el funcionamiento de la cooperativa (Cabrera, 1990).

CONCLUSIÓN

Si se quiere sintetizar la orientación general de los estudios antropológicos en relación con el movimiento social en la Sierra Norte de Puebla entre 1970 y 1990, se podría definir como un intento, que nunca se logró del todo, por identificar los factores de cambio. Los primeros etnólogos se situaron en el marco de la aculturación y del cambio social. Los estructural-marxistas esbozaron correctamente las principales formas de relaciones económicas y políticas que operaban en la sierra antes de los cambios acelerados de los años setenta y ochenta. Sin embargo, por su reducción y transposición mecánica de los fenómenos a un tiempo y a un espacio teóricos inadecuados (lo nacional y lo internacional), fallaron en identificar las fuerzas concretas de cambio y la orientación de éste. Por consiguiente, la relación entre la investigación y el movimiento social fue muy reducida, si no es que nula. Los marxistas campesinistas sí registraron el movimiento agrarista que se estaba dando, pero igualmente lo situaron dentro de un espacio y un tiempo históricos nacionales, sin captar la especificidad de la coyuntura de la sierra y los límites que ésta imponía. En esta etapa, se estrecharon las relaciones entre el movimiento y la investigación, aunque el impacto real de ésta sobre aquél no ha sido demostrado.

Con la existencia de un movimiento cooperativo que se volvió organización regional en la Sierra Baja, hubo necesidad, para los investigadores, de ubicarse en el tiempo y espacio regionales, sin perder de vista las determinaciones globales. Por otra parte, la composición del movimiento y la refuncionalización en su interior de modelos indígenas de relaciones sociales incita a algunos investigadores, incluyendo a los asesores del movimiento, a reintroducir los factores etnoculturales, descartados en el decenio anterior. Por otra parte, la relación estrecha con la organización, si bien permite una mayor riqueza de datos, puede disminuir la capacidad crítica del investigador: pocos estudios insisten en los puntos

débiles del proceso y menos aún cuestionan realmente su viabilidad en la coyuntura actual. La complejidad de las relaciones clase-identidad étnica-comunidad-Estado-movimiento exige que se rebasen los límites de las relaciones institucionales para producir un marco teórico bastante generalizador como para ser explicativo, y bastante preciso como para dar cuenta de la dinámica propia de la sociedad regional y de las organizaciones que en ella gravitan.

REFERENCIAS

- Aguilar Ayón, Álvaro (1986), *La comercialización de la pimienta gorda a través de la cooperativa agropecuaria "Tosepan Titataniske" en la Sierra Norte de Puebla*, Jalisco (Nayarit), Escuela Superior de Agricultura, Universidad Autónoma de Nayarit, tesis profesional.
- Aguilar Ayón, Álvaro (1987), *Participación de la Cooperativa Agropecuaria Regional Tosepan Titataniske en la lucha por el poder*, ms.
- Aramoni, María Elena (1988), *Bases cosmológicas del chamanismo entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla*, Montreal, Université de Montréal, Groupe du Recherche sur l'Amérique Latine, Cahiers du GRAL.
- Arizpe Schlosser, Lourdes (1972), "Zacatipan kinship terminology: a dual approach", *Revue canadienne de sociologie et d'anthropologie*, vol. 9, núm. 3: 227-237.
- Bartra, Armando (1979), *Notas sobre la cuestión campesina (México 1970-1976)*, México, Macehual.
- Bartra, Roger (1974), *Estructura agraria y clases sociales en México*, México, Ed. Era.
- Bartra, Roger et al. (1975), "Campesinado y poder político en México", en *Caciquismo y poder político en el México rural*, México, Siglo XXI Eds.
- Beaucage, Pierre (1974), "Comunidades indígenas de la Sierra Norte de Puebla", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 36, núm. 1:11-147.
- Beaucage, Pierre (1981), "Les mouvements paysans au Mexique", *Développement agricole dépendant et mouvements paysans en Amérique Latine* (Lawrence R. Alschuler, dir. de pub.), Ottawa, Editions de l'Université d'Ottawa: 153-178.
- Beaucage, Pierre, Mariette Gobeil, María Elisa Montejo y Francoise Vitye (1982), "Desarrollo rural e ideologías campesinas", *Textual*, vol 3, núm 10: 60-87.
- Buchler, Ira R. (1967), "La organización ceremonial en una aldea mexicana", *América Indígena*, vol. 27, núm. 2: 237-263.
- Canabal, Beatriz (1982), "La organización campesina independiente en la década de los setenta", *Textual*, vol. 3, núm 10: 32-40.

- Cabrera, Miguel (1990), "Tosepan Titataniske", *Nuestra Palabra*, suplemento especial de *El Nacional*, 17 de abril: 3.
- Chamoux, Marie-Nöelle (1981), *Indiens de la Sierra: la communauté paysanne au Mexique*, París, L'Harmattan.
- Durand, Pierre (1975), *Nanacatlan. Société paysanne et lutte des classes au Mexique*, Montreal, Presses de l'Université de Montréal.
- Edelman, Marc (1980), "Agricultural modernization in smallholding areas of Mexico; a case study in the Sierra Norte de Puebla", *Latin American Perspectives*, vol. 7, núm. 4: 29-49.
- Flores Lua, Graciela, Luisa Paré y Sergio Sarmiento (1988), *Las voces del campo. Movimiento campesino y política agraria 1976-1984*, México, Siglo XXI Eds.
- Frank, Andre Gunder (1970), "Anthropologie libérale ou anthropologie de la libération", *Le développement du sous-développement*, París, Maspéro.
- Gobeil, Mariette (1982), *Les artisans mexicains sous le capitalisme*, Montreal, Département d'anthropologie, tesis de maestría.
- Gómez González, G. (1981), *Influencia del Plan Zacapoaxtla en la organización campesina*, Chapingo, UACH, tesis de maestría.
- Gough, Kathleen (1968), "Anthropology and imperialism", *Monthly Review*, vol. 19, núm. 11 (trad. fr. *Anthropologie et impérialisme*, publ. bajo la dir. de Jean Copans, París, Maspéro 1975).
- Hernández Gómez, Juana G., Alicia E. Lara Munguía, María T. Lemus Bañuelos, Miguel A. Martínez Alfaro, Elio Masferrer Kan (1986), "Tosepan Titataniske (unidos venceremos): una cooperativa en la Sierra Norte de Puebla", *México Indígena*, 2a. época, año 2, julio-agosto:49-55.
- Ichon, Alain (1969), *La religion des Totonagues de la Sierra*, París, Centre National de la Recherche Scientifique.
- Labrecque, Marie-France (1974), *Des paysans en sursis. Les classes sociales dans une formation sociale paysanne au Mexique. San Juan Ocelonacatzla*, Quebec, Département d'Anthropologie, Université Laval, tesis de maestría.
- Lombardo Toledano, Vicente (1931), "Geografía de las lenguas de la Sierra Norte de Puebla", *Universidad de México*, tomo 3, núm. 13: 14-58.
- Martínez Borrego, Alma Estela (1987), *Organización de productores y movimiento campesino*, Siglo XXI Eds.-IISUNAM, México, 1991, 233 pp.
- Masferrer Kan, Elio (1981), "Campesinización y expansión capitalista; los cafeticultores de la Sierra Norte de Puebla", *Boletín ECAUDY*, vol. 9, núm. 50-51: 32-42.
- Masferrer Kan, Elio (1986), "Las condiciones históricas de la etnicidad entre los totonacos", *América indígena*, vol. 46, núm. 4: 733-749.

- Montejo, María Elisa (1981), "Une coopérative de femmes au Mexique: acquis et limites", *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 13, núm. 4: 298-306.
- Montoya Briones, José de Jesús (1964), *Atla. Etnografía de un pueblo nahuatl*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- Montoya Briones, José de Jesús (1971), "Esbozo analítico de la estructura socio-económica y el folklore de Xochitlán, Sierra Norte de Puebla", en *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, época 7a., t. 2, 1969.
- Nadal, Marie Josée (1977), *Étude du fonctionnement de la structure agraire d'une région sous-capitaliste*, Quebec, Département d'Anthropologie, Université Laval, tesis de maestría.
- Nutini, Hugo G. y Barry L. Issacs (1974), *Los pueblos de habla náhuatl de la región de Tlaxcala y Puebla*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- Paré, Luisa (1973), *La circulación del café en la Sierra Norte de Puebla* (mimeo).
- Paré, Luisa (1975a), "Caciquismo y estructura de poder en la Sierra Norte de Puebla", en R. Bartra *et al.*, *Caciquismo y poder político en el México rural*, México, Siglo XXI Eds.: 31-61.
- Paré, Luisa (1975b), *El Plan Puebla*, Chapingo, Ediciones de sociología rural, ENA-UACH.
- Paré, Luisa (1977), "Inter-ethnic and class relations (Sierra Norte region, State of Puebla)", *Race and class in post-colonial society*, París, UNESCO: 377-420.
- Ramos García, H. y C. Magnon Basnier (1979), *El movimiento campesino en la Sierra Norte de Puebla y Sierra Central de Veracruz*, Chapingo, tesis profesional.
- Reynoso Rábago, Alfonso (1988), *Educación, revalorización cultural y etnodesarrollo, Interpretación de una experiencia en tres comunidades indias de México*, Departement d'anthropologie, Université de Montréal, tesis de maestría.
- Sánchez, María Eugenia (1978), *Temps, espace et changement social. Perspectives à partir de la communauté indigène de San Miguel Tzinacapan (Mexique)*, París, Centre de Recherches Coopératives/École Des Hautes Études en Sciences Sociales, tesis de maestría.
- Sánchez, María Eugenia (1985), *Une communauté indienne mexicaine en développement synergique (1973-1983)*, París, École Des Hautes Études en Sciences Sociales, tesis de doctorado.
- Sánchez, María Eugenia y Eduardo Almeida (1986), "Desarrollo regional y participación", *Boletín trimestral*, El Colegio de Puebla, vol. 2, núm. 1: 15-41.
- Sánchez, María Eugenia, Blas Soto, Eduardo Almeida y Luis Félix (1983), "Investigación participativa en el proyecto de San Miguel Tzinacapan", en *La organización de los campesinos y los problemas de la investigación participativa*, Morelia, IMISAC: 121-156.

Segre, Enzo (1987), *Las máscaras de lo sagrado*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Taller de tradición oral (1984-1990), *Maseualsanilmej. Cuentos indígenas de la región de San Miguel Tzinacapan, Puebla. San Miguel Tzinacapan (Cuetzalan)*, Pue., Ediciones del CEPEC, núm. 1-12.

Tosepan Titataniske (s.f.), *Breve historia de la cooperativa agropecuaria regional "Tosepan Titataniske"*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco.

Vázquez, Antonio *et al.*, (1985), "La perspectiva de una experiencia local (la experiencia de participación popular en San Miguel Tzinacapan)", *El trabajo en la tierra baldía: la participación popular y la formación en la investigación y la acción social*, México, PRADE/PRAXIS: 89-142.

Vitye, Françoise (1983), *Idéologie paysanne au Mexique*, Montreal, Université de Montréal, Département d'anthropologie, tesis de maestría.